

林慶彰 主編

中國學術思想研究 輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

十四編

林慶彰主編

第6冊

先秦德福觀研究

林佩儒著



花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

先秦德福觀研究／林佩儒 著 — 初版 — 新北市：花木蘭文化出版社，2012〔民 101〕

目 2+180 面：19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 十四編：第 6 冊）

ISBN：978-986-322-016-9（精裝）

1. 先秦哲學 2. 道德

030.8

101015186

ISBN-978-986-322-016-9



中國學術思想研究輯刊

十四編 第 六 冊

ISBN：978-986-322-016-9

先秦德福觀研究

作 者 林佩儒

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 新北市永和區中正路五九五號七樓

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@gmail.com

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2012 年 9 月

定 價 十四編 34 冊（精裝）新台幣 56,000 元

版權所有・請勿翻印

先秦德福觀研究

林佩儒 著

作者簡介

林佩儒，馬偕醫護管理專科學校助理教授，淡江大學中國文學系博士，研究領域為先秦時期之義理，研究主題含《孝經》孝治思想、先秦諸子德福觀等，並曾發表多篇以孝道思想為研究核心之期刊論文。

（本研究之完成，要特別感謝袁保新教授、高柏園教授、王邦雄教授、陳德和教授、曾昭旭教授及莊耀郎教授等諸位學術先進之指導。）

提 要

德福關係在西方社會有悠久的討論歷史，而中國關於德行與福分關係的看法，似都隱晦支離的散落在各種關於道德或人生論述之中。事實上，中國早在西周初年，就已將德與福初步建立起某種對應關係，它是中國德福信仰的初始樣貌，是透過政治域領表現出來德福觀。而先秦各家在有德者得以配享福的共同認知下，因著對時代理解及人生理想的不同，連帶影響內含在各種政治論、人生論之中的德福觀內涵。總的來看，先秦德福思想可歸納出兩個大致的發展趨向：一是朝精神層面的向上提昇，另一則是往制度面的向下落實。前者有孔孟及老莊，從精神層次上超越德福在現實中相悖的困境，藉由道德實踐來保證福的實現，而完成理想的德福配稱關係；後者則是隨著世局的告急，由荀子、韓非落實為制度層面的發用。其中，下落為制度面的德福理論，因它接近社會制度中原本就蘊含的公平正義精神，最終被各種型態的社會正義理念所吸納消融。真正影響深遠的，則是孔孟老莊標舉的修德長樂的德福理想，因具有普遍的人生論意義，因而成為中國後世最重要的道德信念之一。



目

次

第一章 緒 論	1
第一節 問題意識	1
第二節 文獻探討	3
第三節 研究範圍及方法	6
第二章 西周時期德福理論之雛形	7
第一節 德字初義：政治品德與能力	7
第二節 德字發展之倫理規範	13
第三節 福之起源及其內涵	14
第四節 德與福最初對應之關係	19
第五節 西周末至春秋時期德福關係之補充發展	23
第三章 儒家德福理論	27
第一節 孔子德福觀	27
一、以仁爲核心之德行觀	29
二、對有道及無道富貴之追求態度	34
三、重德輕福之德福觀	37
第二節 孟子德福觀	44
一、以性善爲根柢之德行觀	44
二、求之有道、得之有命之富貴觀	50
三、崇德抑福傾向之德福觀	52
第三節 荀子德福觀	60

一、性惡論基礎上之德行觀	60
二、以禮義為標準之禍福觀	64
三、以禮義制度保障德福一致	68
第四章 道家德福理論	81
第一節 老子德福觀	82
一、追求道化之德	82
二、福禍相倚之禍福觀	89
三、寧靜以致福之德福觀	91
第二節 莊子德福觀	95
一、對虛靜至德之追求	95
二、窮通有時之命定禍福觀	102
三、由虛靜至德以臻逍遙至樂之境	106
第五章 墨家德福理論	113
第一節 以義為核心之道德承擔	113
第二節 天志天意之超越的道德依據	121
第三節 天地鬼神對賞善罰惡之保證	125
第六章 法家德福理論	135
第一節 自為心基礎上之道德觀	136
第二節 以法為核心之德福運作機制	144
第三節 以術勢確保德福之一致	149
第七章 先秦諸子德福理論之比較及特色	155
第一節 相同之內在養分及外在挑戰	156
一、對「德福配稱」信念之共同肯認	156
二、時代困境下的政治論述	158
第二節 獨具各家特色之回應	161
一、論述對象有別	161
二、對德福相悖之不同應對	164
三、立論層次殊異	167
第八章 結 論	171
參考文獻	175

第一章 緒 論

第一節 問題意識

德福一致是人間社會重要的道德信念，這個道德信念主要的內涵是個人品德與福報之間的對應關係，它預設著成德者應獲致相應良好的生命品質或生活水準，失德者應得到處罰性質的困厄危難，因而處於一種相對低劣的生命狀態。這種信仰彰顯著一種公平正義的精神，雖然，這種公平正義在東西方因著社會結構的差異而有著不同的內涵，但無論其實質內涵如何不一，建構一個更符合公平正義的社會及人生、保障一種最高層次的道德秩序，是所有社會追求的道德理想。

德福關係做為一個獨立的道德課題，在西方社會已有十分悠久的討論歷史，然而在中國，先秦諸子思想做為中國思想及文化的活水源頭，它提供了二千多年來中國思想文化成長的養分，也為後世確立了主要的人生思想範圍和發展方向，他們所提出種種關於道德、人生和社會的主張，從某個角度來看，雖然也是在禮崩樂壞的亂世裏，試圖為修德者遭厄、悖德者得志的種種德福衝突現象做出解釋，並且提出解決方案，以建構更合理、更符合道德理想的公平正義社會，但嚴格說來，諸子並未給予這個重要的道德信仰課題專門獨立的討論，所有關於德行與福分之間關係的看法，都很隱晦支離的散落在各家關於道德、人生的論述之中，這種零散相當程度的反映出為中國思想定向的先秦諸子，在周文疲弊的大時代問題挑戰下，對這種相對小我的個人德行與幸福關係問題的輕忽，甚至有貶低其問題價值的傾向。就是這種缺乏

正面面對的忽視態度，使得先秦諸子無法對普羅大眾在德福關係的道德信仰上發揮引導的作用，最直接的後果就是漢代以後，佛教傳入，民間傳統報應觀在其淺薄的實用性質上，與佛教果報觀相互融攝，形成後世民間主要遵循的德福信仰觀念，重視個人和子孫現世的幸福以及來世的好報〔註1〕。因果償報的信仰提供一種宗教的保證，使人可以肯定為道德所做的犧牲不但不會導致滅亡，甚至還能在宗教的超越境界中獲得更美好的生命。換言之，幸福與道德在現世雖然不一定能達到理想的相稱關係，但在宗教的信念中，德福勢必可以達到一致的境界〔註2〕，至此，宗教的力量幾乎完全主導了民間的德福信仰。事實上，中國人最早接受的佛教教義就是從「輪迴報應」開始的，漢代有關佛教的記載大都與「輪迴報應」有關，輪迴報應說是漢代以前中國固有文化所沒有的特殊學說，它是漢代佛教最重要的信條〔註3〕，報應說以三世為其理論架構，解釋人生的因果，在輪迴循環中確保善惡有報。這種與佛教思想交流的起點和偏重相當程度的反應出中國傳統學說的某種欠缺，這種欠缺來自於前述為中國思想奠基定向的先秦思想家們，在治世的大時代課題下，對個人德行表現與幸福獲得之間關係的相對輕忽。然而，對市井百姓而言，他們缺乏昇華精神的能力，不走成德的道路，他們關心的無非是一己的禍福遭遇、窮富壽夭，如何在符合規範的、道德的路上求得最大的福分，逃脫人生的困厄，所行之德與所得之福如何得以一致，這就是他們全部的人生關懷；換句話說，德福觀可說是普羅大眾在追求個人人生價值時最重要依據之一，先秦思想家在這個重要課題上的關注和討論如鳳毛麟角，這個缺乏造成一種文化思想的缺口，讓外來佛教找到最佳的切入點，也預留了佛教學說在中國本土迅速擴展的發展空間。

然而，事實上，做為一種社會追求的道德理想與信仰，德與福早在諸子之前便已產生密切的關聯，余英時先生指出：「孔子以前中國有講吉凶禍福的天道觀，那是一種原始的宗教思想，但是這個天道觀在哲學的突破前已經動

〔註1〕關於佛教因果報應觀念與中國民間傳統報應觀念的融攝可參見陳筱芳：〈佛教果報觀與傳統報應觀的融合〉，《雲南社會科學》，2004年第1期，頁91～95。

〔註2〕參見孫效智：《宗教、道德與幸福的吊詭》導論（台北：立緒文化事業有限公司，2002年），頁9。

〔註3〕參見湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（台北：鼎文書局，1976年），頁87。湯氏指出：「漢代佛教，最重要之信條，為神靈不滅，輪轉報應之說。袁彥伯《後漢紀》曰：『又以為人死精神不滅，隨復受形。生時所行善惡，皆有報應。故所貴行善修道，以鍊精神而不已，以至無為，而得為佛也。』」

搖了」〔註4〕，在百家爭鳴之前，德與福已初步建立起某種對應關係，這種關係也許帶有濃厚的宗教色彩，但它是中國德福信仰的初始樣貌，中國德福觀以這種原始型態開始它隱而未顯的發展歷程。到了春秋戰國時期，諸子學說蜂起，雖然先秦諸子對於德福關係的見解散見於各處，不成系統，但諸子的學說是中國思想啓蒙時代知識分子的精神高峰創作，自有它無可取代的歷史意義，更重要的是：即使它失去對後世民間德福信仰的主導力量，它卻對當代及後世知識份子的道德信仰起著絕對的作用，這種作用包括如何在價值混淆的時代堅定行道成德的信心，並經由行道成德追求圓滿無憾的幸福之境，以實踐各自不同的道德價值及德福理念。由此看來，針對先秦各家隱而未發的德福看法進行系統性的爬梳整理，實可在佛教果報思想彌天蓋地的攻佔遮蓋之下，還原中國知識分子在面對德與福間各種關係時最初的心靈樣貌，也可呈顯諸子創發的各種不同型態的德福觀。

第二節 文獻探討

西方對於德行與幸福關係的關注可遠溯至古希臘時期，古希臘七賢之一的梭倫（639BC～559BC）認為：幸福這一最高的價值是由快樂和德行所構成的。但就其思想傾向而言，德行的價值並沒有提昇到應有的高度，之後到了蘇格拉底，蘇格拉底認為一切的存在都是在追求其完美性，以「善」為目標是其存在的根本理由，所以人要追求「善生」，追求生命的最佳品質。他認為人之所以希望擁有「善」，就是為了能夠擁有「幸福」，這種善必須通現實中的善行來獲得，所以他強調幸福與人的德性的密切相關。〔註5〕接著，柏拉圖、亞里斯多德承其續，展開更全面的論述，自此之後關於人的德性與幸福就成為西方倫理學的重要議題，不斷有所發展。如伊壁鳩魯、愛爾維修、邊沁，在他們看來幸福就是道德，道德的價值就在於通過它謀取人的幸福。離開幸福，道德毫無價值可言。道德應當與人的欲望滿足相一致；而斯多葛學派則認為：道德就是幸福，即使個人享受不到物質的幸福，只要保持高尚的品德，

〔註4〕參見余英時：《士與中國文化》（上海：人民出版社，1988年），頁49。余英時引錢大昕《十駕齋養新錄》卷三〈天道〉條指出：「古書言『天道』皆主吉凶禍福言，與天命之性自是兩事。」

〔註5〕參見宋希仁主編：《西方倫理思想史》（北京：中國人民大學出版社，2005），頁28～29。

也是值得的。這樣的爭論一直到了十八世紀，康德才正式提出一個總結式答案。在康德看來，道德信仰就是對至善的信仰，至善是道德與幸福的統一，也是道德信仰的最高目標或整體對象。然而，「幸福」與「道德」是「至善」裏所包含的兩個完全不同種類的要素，至善是兩個概念的綜合。因此，他們的結合不能在分析的方式下得到，即：不可能在幸福的概念中分析出道德，把道德視為獲取幸福的手段；同時，也不可能在道德中分析出幸福，好像一個遵循德性指示的人，只要一自覺到這種行為，就已感到幸福。康德要把二者合在一起，使二者之間有一定的配稱關係。而二者配稱關係如何可能，則需要上帝的保證，即至善必得在意志自由、靈魂不朽與上帝存在的三個公設下，方得實現〔註6〕。

至於在中國，對於德福問題最具代表性的研究成果當推牟宗三先生的《圓善論》，牟先生此書在比較中西哲學之不同上，超越康德的理論，並欲以中國哲學解決康德的理論困境〔註7〕，有其特殊的時代背景及問題意識，而筆者於本文更關心的問題是先秦時期各家德福觀的不同內涵及之間的連繫，故儘管牟先生對此課題有宏大而深入的歷時性論述，但本文不擬跟從其論述理路，而將以諸子原典第一序之爬梳分析為主。

以德福問題為主要論點的專著除了牟宗三先生的《圓善論》之外，其餘就屬較後出的現代學者的論述，如大陸學者高恒天的《道德與人的幸福》，該書主要強調憑藉人類自身的力量解決德福衝突這一古老問題，要以人類自覺

〔註6〕除此之外，還有零星對德福理論的不同主張，如社會契約論主張接受道德律的社會比不受道德約束的社會好，他們基本上也認為德福可在現世得到統一。至於認為德福一致的理想無法在現世得到實現的，則主要是宗教神學的解決途徑，如基督教以上帝保障德福關係的一致，或是印度教以非人格化的超現世道德秩序來保證。（參見魏長領〈因果報應與道德信仰——兼評宗教作為道德的保證〉，《鄭州大學學報（哲學社會科學版）》，2004年3月，第37卷第2期，頁109～115。王永年〈德福配稱的價值祈向——從盧梭、康德到馬克思〉，《福建政法管理幹部學院學報》，2001年4月，第2期，頁1～8。關啓文〈德福一致與宗教倫理〉，《基督教文化學刊》第六輯，2001年12月，頁123～146。）但必須注意的是，早期西方所謂的德性問題，意義較為寬廣，與中國道德意義上狹義的德性有所不同，它指稱的是每一種自然存在的「固有能」，如刀的德性為鋒利，馬的德性是善跑，魚的德性是善游，所以蘇格拉底即認為人的德性是只有人才有的理性能力，通過使用理性使做為人的智慧得到最大的發揮。（參見宋希仁主編：《西方倫理思想史》，頁21。）

〔註7〕參見牟宗三：《圓善論》（台北：台灣學生書局，1985年）。

自願的活動能力，創造一現世的良好社會制度及環境，以保證德福可以統一，此書明顯是在唯物主義的前提之下展開對幸福及道德之間各種可能關係的討論〔註8〕。此外，論及先秦時期德福觀的著作，尚有劉滌凡先生《唐前果報系統的建構與融合》一書，此書系統性的整理介紹了唐以前果報系統的形成及發展，書中廣博地論及先秦以至於秦漢各種果報系統，如傳統的天報、儒家的德報、法家的法報及陰陽五行報系統等等〔註9〕，本書優點在於開拓了一個共時與歷時兼具的論述空間，可使讀者較全面的觀察到中國本土果報觀念與系統的發展，具備較宏觀的視野，因此也具參考價值。惟此書在論及先秦諸子德福思想之處，篇幅較為簡略，且從因果報應角度來詮解諸子對德福關係的理解，恐會遭遇諸子學說是否構成一套報應系統的根本問題，而且在報應的思考邏輯下，也很難突顯「德」在諸子手中得到的突破性發展及超越性意義，故此書可說明中國果報系統歷時性的發展概況，但若單就其處理先秦諸子關於德福關係的看法上，仍有再議及有待充實的空間。

至於對德與福的各別關注，相關討論已是汗牛充棟，尤其對於德的討論，一直是各種中國傳統思想史、哲學史及倫理學史的主軸；而關於福的研究，大陸學者也已有較具成果的研究，如陳根法及吳仁杰先生合著之《幸福論》，該書從各種向度討論幸福的可能內涵，以及獲取幸福的中介及途徑〔註10〕；又如孫英先生的《幸福論》，則以什麼是幸福、為什麼追求幸福、如何實現幸福三個問題為主要問題意識，有系統的論證幸福之概念、本質、價值及規律、規範等課題，建構其幸福論體系〔註11〕。在這種以道德或幸福為論述主軸的專著中，雖然不能避免的會碰觸到幸福與道德的關係，但這兩者並不是置於相同對等的位置來討論，在以德為主幹的論述中，幸福多做為德行的附加價值而出現；而在以福為主幹的討論中，則著重於道德在謀取幸福的過程中所扮演的角色。雖然，無論是偏重德或福的討論，在相當程度上也都可以反應德與福的某些內在關聯，但這仍然無法有系統的開展出德福對應的理論。

〔註8〕 參見高恒天：《道德與人的幸福》（北京：中國社會科學出版社，2004年）。此書立論以馬克思主義觀點出發，不承認宗教的作用，彼岸的存在，意欲透過人在社會制度上的制作，建立一符合公平正義原則的人間環境，以人的自由律為基礎實現道德與幸福的一致。

〔註9〕 參見劉滌凡：《唐前果報系統的建構與融合》（台北：台灣學生書局，1999年）。

〔註10〕 參見陳根法、吳仁杰：《幸福論》（台北：台灣高等教育出版社，1990年）。

〔註11〕 參見孫英：《幸福論》（北京：人民出版社，2004年）。

除了上述專著之外，其餘關於先秦諸子德福關係的討論，則大多散見於期刊論文，這些研究多僅就單一思想家、或同一家派的思想家來進行論述，缺乏全面性的整理與比較，因而也顯現不出各家的德福理論在當時的真正定位。故本論文擬在這塊前人著墨未多領域上，針對先秦時期各家對德福關係主要看法，進行一全面而系統化的整理及分析研究，以期能還原這個影響知識分子處世原則甚鉅的德福觀的本來面貌。

第三節 研究範圍及方法

先秦時期是個價值重整的時代，各種價值都在經歷一種激烈的變革，而在所有價值體系之中，又以儒家、道家、墨家及法家四家最具系統相，也最具影響力，故本文擬擇取先秦時期之儒、道、墨、法四家以為對象，進行各家德福理論之整理比較，以呈現先秦時期德福理觀之概況，這也是目前學界較少為人關注的一塊，希望本文之撰作能彌補這塊空白於萬一。至於在材料選擇上，雖然陸續有新出土的文本，但關於新文本尚存訓詁上及思想屬性之爭議，學界中似乎也未有顛覆性的說法出現，故本文擬仍以目前學界通用之文本為研究對象，並以傳統文獻梳理分析的方式整理各家之看法，希望可以避免過度詮釋，如實呈現先秦諸子的德福觀及其發展軌跡。

至於在研究方法上，本文不使用西方哲學的概念語言來處理，因爭議尚多，如儒家倫理學究竟為一規則倫理學或是德性倫理學，學界看法仍紛歧未定，故本文在方法上擬著重文獻的第一序分析，以先秦諸子文本為首要根據進行義理梳理，並佐以歷代註解及近人研究成果，希望在此客觀性的基礎上，再進行德福理論的發展。而在章節安排上，首章先說明本論文研究動機、方法，兼及相關文獻探討，第二章則探究西周初年德福關係的雛形，接著，從第三章開始，分章依序討論儒家孔子、孟子及荀子、道家老子及莊子、墨家墨子及法家韓非對德福關係的看法及應對態度，最後，再透過對各家諸子的德福觀內涵異同之比較，一方面彰顯各家德福觀之特色，展現多元的發展型態，一方面也可歸納出德福觀從西周至春秋戰國時期的發展脈絡及趨向。

第二章 西周時期德福理論之雛形

第一節 德字初義：政治品德與能力

做為中國傳統文化最重要的核心概念之一，「德」字最早出現於殷商或周代，學界曾有不同見解，郭沫若於〈先秦天道觀之進展〉一文中提出卜辭和殷人的彝銘中無德字，直至周代彝銘中才明白有德字出現的說法〔註1〕，為許多卜辭研究者所反對，如徐中舒即認為甲骨文中的「直」字應為德字初文，德字早已出現於殷商〔註2〕。但亦有學者反駁認為：「直」字實為直字初文，不可與德字混為一談，「德」字未見於殷代卜辭，而大量出現於周初金文，這充分說明是它是殷周之際社會變革的歷史產物〔註3〕。無論學界爭議誰是誰非，在甲骨文「德」字意義尚未明朗之際，「德」字大量出現於周初文獻，恐是更不容忽視的事實，這表示「德」在殷商文化中尚未形成一重要觀念，然在周代卻有舉足輕重的地位〔註4〕。

而考察周初金文的德字構形，德字初文主要構形一為從心從臯，一為從心從直，後者為前者訛變而成，為同字異構，許慎《說文解字》兼收二字，並以從心從臯者為形聲字，以從心從直者為會意字。前者未被古文字學家們所採

〔註1〕收於郭沫若：《青銅時代》（北京：中國人民大學出版社，2005年），頁15。

〔註2〕參見徐中舒：《甲骨文字典》，（成都：四川辭書出版社，1990年）頁168～169。

〔註3〕參見劉翔：《中國傳統價值觀念詮釋學》（台北：桂冠圖書股份有限公司，1992年），頁96。

〔註4〕參見陳來：《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》（北京：生活、讀書、新知三聯書店，1996年），頁290。

信，吳大澂、孫詒讓、郭沫若等學者皆有過深究，一致以德字爲會意〔註5〕，究其造字本義，許慎指出：

惠，外得於人，內得於己也。从直心。〔註6〕

段玉裁進一步釋義曰：「內得於己，謂身心所自得也。外得於人，謂惠澤使人得之也」〔註7〕。從心，強調於心有所得，故謂內得於己；從直，許慎曰：「直，正見也」，段注曰：「見之審則必能矯其枉，故曰正曲爲直」〔註8〕，故按許慎的說法，「德」是指某種既能呼應人心要求、又能外化爲使人受惠的行動。換言之，「德」字兼含內、外在兩個向度的意義，包括人的內在品質和外在行動，這與後人在使用「德」字時慣指德性及德行是很相應的。

不過，近代很多學者皆認爲許慎之說爲後起之義，如徐復觀即認爲：

周初文獻的「德」字，都指的是具體的行爲；若字形從直從心爲可靠，則其原義亦僅能是直心而行的負責任的行爲；作爲負責任行爲的惠，開始並不帶有好或壞的意思，所以有的是「吉德」，有的是「凶德」；而周初文獻中，只有在惠字上面加上一個「敬」字或「明」字時，才表示是好的意思……「敬德」是行爲的認真，「明德」是行爲的明智。〔註9〕

徐復觀舉〈康誥〉「朕心朕德惟乃知」中將心與德對舉、〈君奭〉「君惟乃知民德」之德釋爲「行」乃通順及《論語》、《中庸》數例，說明周初德字應釋爲「行」，指的是具體的行爲，而非抽象的德性〔註10〕。徐氏的觀點在很大程度上廓清了德字初義與後世慣用的純道德意義的界線，但是，光是「具體的行爲」一義，並不能充分解釋周初德字的主要用法及意義。首先，若將檢視焦

〔註5〕參見劉翔：《中國傳統價值觀念詮釋學》，頁94。

〔註6〕漢·許慎撰／清·段玉裁注《說文解字注》：（台北：黎明文化事業股份有限公司，1993年），頁507。

〔註7〕同前註。

〔註8〕同前註，頁640。

〔註9〕徐復觀：《中國人性論史——先秦篇》（台北：台灣商務印書館股份有限公司，1969年），頁23。

〔註10〕參見徐復觀：《中國人性論史——先秦篇》，頁23。另如焦國成則認爲把惠字釋爲「內得于己，外得于人，上得于天」更符合重鬼神福祐的古義，參見氏著：《中國倫理學通論》（太原：山西教育出版社，1997年），頁59。譚中和亦認爲最原初應是「內得于己，外得于帝」。參見氏著，〈從殷商天道觀的變遷談周人尚德與殷人尚刑〉，《哲學與文化》第27卷第11期，2000年11月，頁1052～1067。

點鎖定於周初可靠的文獻上，則不難發現周初德字大多體現於政治領域，如出現在西周初期的〈大盂鼎〉和中期的〈班殷〉銘文：

今我唯即型稟于文王正德，若文王令二三正，今余唯令汝孟詔榮，
敬雍德經。(2837)〔註11〕

允哉！顯唯敬德亡攸違。(4341)〔註12〕

〈大盂鼎〉銘文記載周初貴族孟頌揚周康王對他的訓誥及賞賜，周康王在訓誥時自勉效法文王之「正德」，同時命令孟來輔佐他，要「敬雍德經」，恭敬慎重地調諧德行綱紀。而在〈班殷〉銘文中，毛伯告誡班要記取蠻夷滅亡的教訓，要敬德愛民，不要有所違背。尚且不論「正德」或「敬德」的實際內容指涉為何，此兩處德字皆同樣做為牧民者的某種重要的個人修養及行事特質而出現，殆無疑義。無獨有偶的，反覆出現在《尚書》中西周初期篇章中的德字，也大多指的是君王的作為：

肆惟王其疾敬德，王其德之用，祈天永命。〔註13〕

惟乃丕顯考文王，克明德慎罰，不敢侮鰥寡，庸庸，祇祇，威威，
顯民。〔註14〕

自成湯至于帝乙，罔不明德恤祀。〔註15〕

今王惟曰：先王既勤用明德，懷為夾，庶邦享作，兄弟方來；亦既
用明德，后式典集，庶邦丕享。〔註16〕

「明德」與「敬德」做為《尚書》中頻繁出現的論述，無論是文王、帝乙、先王「其疾敬德」、「明德慎罰」、「明德恤祀」或「勤用明德」，都是用以形容君王某種重要的、良好的政治表現，由此看來，德字初義當與政治事務有密切關聯，這種強烈的政治屬性，陳來先生指出與早期中國文化中價值建立的

〔註11〕中國社會科學院考古研究所編：《殷周金文集成釋文》（香港：香港中文大學出版社，2001年），第二卷，頁411。引文後編號為《殷周金文集成》器物編號，下同。

〔註12〕同前註，第三卷，頁479。

〔註13〕《尚書·召詔》，所引版本為清·阮元《重刊宋本十三經注疏》之《尚書正義》（台北：藝文印書館，1960年），頁223。各篇撰成年代則依屈萬里《尚書集釋》之說（台北：聯經出版有限公司，1983年）。

〔註14〕《尚書·康誥》，頁201。

〔註15〕《尚書·多士》，頁237。

〔註16〕《尚書·梓材》，頁213。

方式主要都是通過政治領域來表現有關〔註 17〕，所以，德字解為具體行為是不夠的，還必須更進一步指出它主要是表現於政治領域的具體行為，而對君王而言，就是他政治能力的展現，這種政治能力不是修養高超品德，而是實際處理國家社會事務的能力，諶中和指出：

周人的「德」最主要的就是強調用正確合宜的方法——但不一定是道德的方法來進行統治和管理……周公之反覆強調「敬德」、「奉德」、「明德」、「用德」，就是諄諄告誡各級官員，在天下動蕩未寧之際，一定要發揮自己的主觀能動性，學會因時因地，從權處理社會事務，以保一方平安。絕不是要他的各級官員修養道德，作道德先生。〔註 18〕

如何用正確合宜的方法來進行統治和管理，展現更強的治國能力，以有效確立小邦周取代大邦殷而興的正當性與必然性，的確是周初最重要的政治任務，在周革殷命的紛亂世局中，周人最艱鉅的挑戰就是穩定政局，讓小國的周邦可以迅速轉型成為統治天下的大國，諶中和很精確的指出轉型時期最需要的便是處理政治事務的高超能力。這種政治能力當然指的是處理政務的技術能力，不是閉門自修或高談虛論，而是行為層面的具體落實。

但值得注意的是：德字最初的內涵雖然是治國的實務能力，但這種單純技術層次的意義使用恐怕並沒有維持太久，因為，除了技術能力之外，治國成效在相當大的程度上不能不與君王的政治品德有著密切關連，君王縱情傲物或散漫輕忽，都將直接導致朝政荒廢敗壞，國勢衰頹。為政必須戒慎恐懼，專心一致，唯有保持謹慎專注的精神狀態，君王才能發揮最大的能動性，隨時因應瞬息萬變的政局和民心趨向，做出最佳決策判斷，以達到政通人和的治國目標。換言之，政治品德是君王內在品德素養的展現，落實在外即是具體的政治作為，兩者互為表裏，為一體之兩面。尤其，隨著封建制度的逐漸發展，對品德層次的要求就愈顯重要。所以，德字初義在政治技術層次的基礎上再納入德性層次，兼指為政者處理政務的技術能力和政治品德，而成為一個整合的概念，是一種政治能力的整體表現，這也符合許慎對德字造字本義「外得於人，內得於己」的理解——端正己身，以專心致志的態度處理政務，使人受惠。周人在突破傳統天帝觀，提出「惟命不于常」〔註 19〕觀點的同時，直指做為天命轉移的依據

〔註 17〕 參見陳來：《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》，頁 298。

〔註 18〕 諶中和：〈從殷商天道觀的變遷談周人尚德與殷人尚刑〉，頁 1059。

〔註 19〕 《尚書·康誥》，頁 206。